

Метод феноменологической редукции

Медовщикова О. В.

Noli foras ire, in te redi,
in interiore homine habitat veritas*.

Августин

Понимание феноменологической редукции является ключевым аспектом понимания феноменологии как особого метода. Так сама феноменологическая установка – позиция, отличающая феноменолога, – определяется Гуссерлем как габитус феноменологической редукции [См.: *Husserl E. Theorie der phänomenologischen Reduktion // Husserl E. Erste Philosophie. T. 2. S. 172*].

Сократовско-платоновская реакция на софистику определила идею науки. После этого события философия должна была стать познанием как самоосмыслением, самопониманием, ответственностью познающего перед собой за результаты познания. Философия должна была стать **совершенно** обоснованной наукой и притом наукой универсальной. Далее Декарт поставил вопрос об основании наук и пришёл к выводу, что первоисточником всякого познания является трансцендентальное самопознание (*ego cogito*). Гуссерль полностью разделяет эту идею. Философия должна начинаться с самоосмысления, которое и составляет основу нового метода построения философии. Философствующее “Я” должно стать первой темой для познания, стать полем исследовательской работы.

Так как любое познание есть реализация познающего субъекта, то перед нами встаёт универсальная задача исследовать познающую субъективность вообще в качестве реализующей познание и задача исследовать разнообразно и систематически саму эту реализацию. Самопознание, о котором мы говорим, не есть естественно-наивное самопознание человека, оно не связано с психологическим изучением внутреннего (душевной жизни). Наша задача заключается в том, чтобы разработать заново трансцендентальное основание, основание всей трансцендентальной проблематики в изначальном смысле, и сделать необходимым понимание утверждения “Я есть” в его собственном смысле – в качестве трансцендентального самоутверждения.

Опыт жизни предоставляет нам две непосредственные очевидности: “Я есть (есъм)”, “Этот мир есть”. Предложение “Я есть” является первым предложением всякой истинной философии. Предложение о существовании мира не отвечает требованию настоящей аподиктичности. Всякое восприятие пространственной вещи не является адекватным: нам всегда дана лишь одна сторона вещи, часть её качеств, которые относятся к её частично видимому становящемуся образу. В пространственно-вещном опыте всегда остаётся открытой возможность по-другому-бытия (*Anderssein*) и небытия. Уверенность в существовании мира есть некая презумпция. Именно структура нашего восприятия придаёт единство воспринимаемому миру. Таким образом, мир

* Не стремись к внешнему, возвратись в себя, во внутреннем человеке обитает истина (лат).

вполне может оказаться трансцендентальной видимостью (но, конечно же, не является видимостью эмпирической).

Как тогда соотносится требование самоосмысления с требованием критики опыта мира? С одной стороны, самоосмысление должно быть охвачено этой критикой как часть “мирского опыта”, с другой стороны, критика опыта мира входит в самоосмысление как одна из задач. Нет ли здесь некоторого познавательного-критического круга? Всё дело в том, что здесь используются два значения “Я”.

I. В обыденной речи “Я” обозначает “Я человека”: одушевлённое тело, психофизическую реалию, принадлежащую миру как всеобщности таких реалий. Я являюсь в таком случае одним из объектов (Я-объект, Ichobjekt) моего опыта мира.

II. Но не следует ли различать такое понимание “Я” и “Я как субъект опыта” (Ichsubjekt)? Я-субъект воспринимает этот многообразный и в то же время единый мир, существует как “подлежащее” (предлежащее) для всех объектов, для всего мира.

В “Картезианских размышлениях” Гуссерль обозначает эти два значения “Я” как психологическое Я и трансцендентальное Я соответственно [Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб, 2001. С. 83-86]. Психологическое Я (Я-объект) принадлежит миру, в то время как мир ирреально включён в трансцендентальное Я (Я-субъект) в качестве значимого смысла. “Если к собственному смыслу мира принадлежит эта трансцендентность, состоящая в его ирреальной включённости в Я, то само Я, которое несёт в себе мир как значимый смысл и, в свою очередь, с необходимостью этим смыслом предполагается, называется в феноменологии трансцендентальным...” [Там же. С. 86]. В рамках опыта мира Я есть душа, душевное Я – то, что принадлежит телу, связано с ним психофизически. Если бы не было мира, то не было бы лишь меня как Я-объекта, но остался бы Я-субъект как субъект восприятия и субъект всей психической жизни, в которой протекает восприятие мира.

Таким образом, следует различать собственное человеческое существование (Dasein) (существование в качестве человека), данное изначально в опыте мира, и собственное трансцендентальное бытие (Sein), данное изначально в трансцендентальном опыте себя, в самовосприятии в рефлексии.

Трансцендентальное Я есть чистое в себе, но, совершая самообъективацию, придаёт себе чувственный облик “человеческой души” и “объективной реальности”. Всё это происходит из-за обращённости Я к опыту мира, из-за уверенности Я в существовании мира. Как увидеть в чистом виде Я-субъект и жизнь Я-субъекта? Ответ очевиден: только посредством “непридания значения” (Außergeltungsetzung) существованию мировой всеобщности. Непридание значения миру ведёт за собой непридание значения моему обмирщающему самовосприятию.

В противоположность изначальной данности самовосприятия себя в качестве человека трансцендентальная субъективность должна быть обнаружена. Чистое действительное обнаружение трансцендентальной субъективности совершается только в методе феноменологической редукции.

Если мы используем удобное картезианское выражение *ego cogito* в качестве универсального обозначения всех трансцендентальных состояний Я, полученных посредством редукции, то при этом слово *cogito* будет употребляться в специфическом смысле, включая все акты (восприятия, любви и ненависти, воления и желания).

Нужно отметить и другую сторону универсальности трансцендентальной сферы опыта, а именно стоит прояснить, что наш метод открывает нам не только настоящее время трансцендентальной жизни. Совершая трансцендентальную редукцию, я знаю о своей трансцендентальной жизни в прошлом и будущем. С исключением мира мы исключили и объективное время, которое является формой объективностей мира в качестве сущих. Но трансцендентальное Я живёт трансцендентальной жизнью, представленной в непрерывном трансцендентальном опыте в собственной трансцендентальной форме времени, которая при ближайшем рассмотрении является “жизнью в настоящем”, содержа приэтом бесконечный горизонт воспоминаний и ожиданий.

Трансцендентальное Я реализуется в рефлексивном опыте. Я ориентируюсь на самого себя только в рефлексии, в восприятии более высокого уровня. В рефлексии воспринятое – уже не просто какой-либо объект, но “Я воспринимаю объект”. Что происходит в рефлексии? Здесь я открываюсь себе как Я акта восприятия; в рефлексии преодолевается самопотерянность (*Selbstverlorenheit*) наивно-воспринимающего Я [Там же. С. 292].

Когда я предпринимаю рефлексия, наивное восприятие уже закончилось. Эту законченность я, рефлексируя, схватываю посредством “возвратного схватывания” – ретенции – воспоминания, которое непосредственно присоединяется к оригинальному переживанию. Только таким образом я могу обнаружить наивное восприятие и забывшее себя Я. Это обнаружение есть “обнаружение после” (*Nachgewahren*) и не есть собственно воспринимающее схватывание, хотя само является схватыванием. Таким образом, в жизненном настоящем я имею в сосуществовании удвоенное Я и удвоенный Я-акт.

Мы говорим об одном и том же Я, которое лишь возвращается к себе, обнаруживает самое себя и свой акт в самовосприятии. На самом деле многочисленные акт-полюсы представляют собой одно Я, но на каждой ступени это Я имеет различный модус. Таким образом, жизнь Я в её активности есть ни что иное, как постоянное деятельное саморасщепление, которое всегда может вновь обосноваться как единое всеохватывающее Я.

Гуссерль называет уверенность в опыте мира позицией заинтересованного наблюдателя. В противоположность ей выстраивается позиция феноменолога. Незаинтересованность в данном случае касается “неразделения” уверенности в некотором акте, а также “неразделения”

модальных измерений этой уверенности (предположения, сомнения, отрицания). Только посредством свободного воздержания от суждения (метод *εποχή*) я могу принять установку независимого наблюдателя. Актом интереса в точном смысле следует называть такой акт, который имеет в качестве своего объекта нечто не просто осознаваемое со стороны Я, но на что Я непосредственным образом направлено. Вполне возможно, что рефльтирующее Я ограничит свой интерес исключительно объективным Я, над которым производится рефлексия, и его актом, отвергнув всякое содействие установок, реализующихся в этих актах (наивного восприятия и рефлексии). Это и будет позиция чистого незаинтересованного теоретического наблюдателя.

Чисто феноменологический интерес это такой интерес к бытию, который продолжает оставаться в то время как все другие интересы, которые я имел в качестве актов своего деятельного Я, исключены. В данном случае мы имеем дело с феноменологическим отстранением (“выключением”, *Ausschaltung*). Оно касается всех возможных актов и всех возможных объектов. Если я позиционирую себя как рефльтирующее Я, то это означает: я совершенно не интересуюсь интенциональной объективностью как сущей. То, что “выключается” для меня в своей значимости (*Geltung*), не исчезает тем не менее из поля моего сознания; оно дано мне как феноменологу в сущностно изменённом образе благодаря ещё одной составляющей метода феноменологической редукции. Мы обозначим её как метод “заклечения в скобки” (*Einklammerung*) всего объективного. Эти скобки выполняют роль индикатора, говорящего, что в данном случае я буду подавлять любой интерес к бытию, ценностный интерес в отношении данного объекта, что я желаю придать этому объекту значение интенционального, принадлежащего определённом акту; я интересуюсь только актом в качестве объекта.

В естественной рефлексии не возможно заметить, что всякое наличие объектов, всякое определение опыта и мысли само уже есть результат деятельности Я, жизни его сознания. Само это сознание с его интенциональной жизнью остаются с необходимостью скрыты. Наблюдающему теоретическому взгляду эта жизнь может быть открыта только постепенно, посредством метода феноменологического *εποχή*, который делает возможным новый вид универсальной рефлексии Я над самим собой и над всеми мирами (реальным и идеальными) своего сознания. Только посредством *εποχή* чистое Я и его чистая жизнь, совокупная область чистой субъективности, становится видимой и может быть описана.

Общие трудности возрастают для начинающего философа ещё и в результате того, что чистое Я, даже если оно уже усмотрено в качестве субъекта интенциональной жизни, содержит в себе глубоко укоренённые и требующие обнаружения опосредующие элементы — интенциональные импликации —, без рассмотрения которых чистая жизнь Я останется совершенно непонятной [*Husserl E. Theorie der phänomenologischen Reduktion // Husserl E. Erste Philosophie. T. 2. S. 123*]. Анализ интенциональных импликаций

представляет собой ни что иное как собственно феноменологический анализ. Феноменологический анализ не является аналогом объективно-вещного анализа. Феноменологический наблюдатель находит чистую жизнь не как переплетение элементов в едином образе и не обнаруживает образы, которые разложимы на просто соположенные элементы. Более того, при глубоком проникновении в структуру интенциональности оказывается, что конкретная интенция возможна лишь через “друг-в-друге-помещённость” (Ineinander) интенциональных актов вместе с “друг-в-друге-помещённостью” интенциональных предметностей. В результате такого анализа нам становится понятно, что субъективность есть нечто совершенно особенное, подобного не может быть обнаружено в рамках естественной установки, в рамках опыта мира.

Интенциональные импликации становятся многочисленнее ещё и в результате того, что простое представление и фантазия содержат возможности “ступенчатого повторения”, или итерации, в качестве интенционального усложнения: вместо воспоминания мы можем иметь дело с воспоминанием о воспоминании и т. п. Также стоит отметить, что мы можем иметь дело не только с итерацией в одном и том же виде актов. Различно интенционально модифицированные виды актов могут распространяться друг на друга: например, ожидание воспоминания, воспоминание ожидания и т.д. Акты с итерацией содержат в себе в виде интенциональной импликации другие акты, но акты всё того же Я.

Не достаточно ли просто совершить “заключение в скобки” в отношении каждого моего акта, чтобы достичь чистой субъективности? В данном случае мы получим многообразие проявлений психической жизни, поэтому такую “единичную редукцию” можно назвать психологической. Психологическая редукция требует более высокой редукции, требует ελοχῆς в отношении всего психического; психологическая редукция требует редукции трансцендентальной, то есть приводящей к трансцендентальной субъективности. Я становлюсь трансцендентальным наблюдателем и моё ελοχῆς само становится трансцендентальным посредством того, что это ελοχῆς является всеохватывающим и радикальным, что не выполняется предыдущей, психологической редукцией. Посредством феноменологической редукции над отдельными актами мы получаем “краеугольные камни” (Grundsteine) для более высокой, трансцендентально-универсальной редукции. Посредством этой редукции я получаю не только самого себя как трансцендентальное Я, но также получаю и чужую субъективность. Таким образом, здесь мы обнаруживаем трансцендентальную интересубъективность, или трансцендентальную тотальность Я (Ichall) как трансцендентальное содружество вместе схваченных единичностей.

Восприятие другой жизненности есть восприятие посредством изначальной интерпретации [Там же. S. 61]. Моё тело с его душевной жизнью в данном случае играет роль “изначального тела” (Urleib), из которого выводится восприятие всех других людей. Также как мы проводим феноменологическую

редукцию в отношении собственных актов, мы можем провести её посредством вчувствования и в отношении чужих актов. Разумеется, в данном случае структура редуцируемого акта усложняется. Чужой акт можно представить как собственный акт с модификацией alter (alter ego).

Возможно, в очевидности ego cogito – и в опосредованной очевидности трансцендентальной интерсубъективности – лежит всякая возможная истина и наука в её абсолютной оправданности и в искомом достаточном философском смысле. Возможно, что лишь радикальное чистое, или трансцендентальное, самопознание является единственным источником всякого в высочайшем смысле научного, философского познания. Тогда сама философия была бы систематическим саморазворачиванием трансцендентальной субъективности в форме систематического трансцендентального самотеоретизирования на основании трансцендентального опыта себя (Selbsterfahrung).